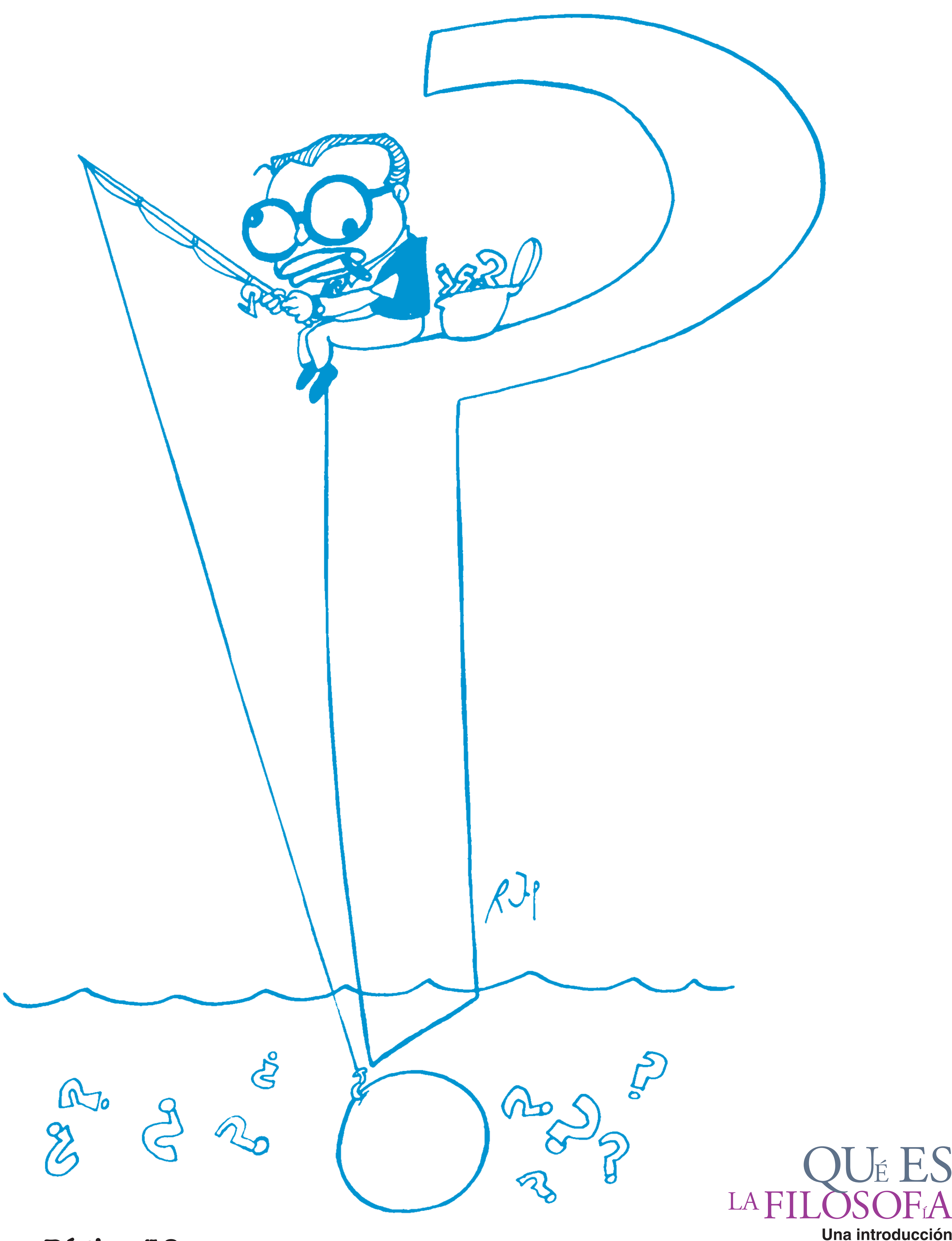
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

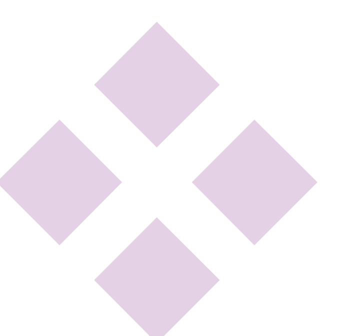
CLASE N° 36

SARTRE, "CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA"(IV)



QUÉ ES LA FILOSOFÍA
Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Continuamos con la dialéctica del grupo. Había yo propuesto que la filmara Rene Clair. O Scorsese. Error. Nadie podría superar el deslumbramiento que le otorgan la imaginación y la brillante escritura de Sartre. Habíamos llegado a una nueva figura del grupo: *el grupo organizado*. Dentro de esta figura el individuo se caracteriza porque tiene una función. Cada uno tiene una tarea indicada. Pero, ¿conseguirá la función (enmarcada por lo prohibido: *hacer esto y no otra cosa*) aniquilar la libertad del agente práctico? *De ningún modo*. En el grupo, todos somos sospechosos porque, en todos nosotros, está la libertad como amenaza para él. Sartre arroja infinitos ejemplos en los cuales siempre, en el momento último de la acción, lo que decide es la libertad, la soberanía de la praxis individual. Recordemos al Hugo de *Las manos sucias*. Pertenecía a un grupo: el *Partido*. ¡Vaya si el *Partido* tiene un juramento! La orden es: "Irás a casa de Hoederer y le meterás tres balas en la barriga". Era una orden sencilla. Hugo va a casa de Hoederer y le mete las tres balas en la barriga. Obedece. Pero pasa algo sorpresivo. *Ya no hay orden*. Esa inercia, esa *cosa* en su conciencia se diluye. La orden se va y lo deja completamente solo. "La orden se había quedado atrás y yo avanzaba solo y maté completamente solo y... y ni siquiera sé ya por qué". Su libertad, que carcome la *cosa* (la orden), es la que no lo abandonó. No podría hacerlo: porque él es su libertad. Esa maldición que le impide someterse a la *orden* y matar desde la *orden*. La *soberanía "no es más que la libertad misma en tanto que proyecto que supera y unifica las circunstancias materiales que le han suscitado y porque no hay ningún medio de privársela a cada uno, si no es por la destrucción del organismo vivo"* (*CRD*, tomo II, p. 271, cursivas mías). El hombre siempre es libre.

EL GRUPO INSTITUCIÓN

La empresa del grupo es entonces tan imposible como la de la conciencia. No ha comprendido que la contradicción fundamental de las comunidades "es que su unidad práctica exige y al mismo tiempo hace imposible su *unidad ontológica*. Así, el grupo se hace para hacer y se deshace haciendo (...) y, sin duda, es mi libertad como Otro quien ha jurado en mí; pero toda acción como operación concreta de mi libertad traslúcida y mía, restablece la prioridad de la dialéctica constituyente sobre la dialéctica constituida" (*CRD*, tomo II, p. 285, cursivas mías).

La serialidad penetra al grupo por todas partes: es la libertad de los agentes prácticos la que la introduce. La razón es simple: el individuo soberano no puede ser reducido a su función. Atención aquí: veamos este ejemplo. Supongamos que el grupo envía a un activista para hablar en una fábrica: ésa es su función. Una vez allí es inevitable que surjan urgencias imprevistas. Y aquí es donde aparece la libertad del agente práctico: en su función no aparece especificada *esta* circunstancia concreta; debe crear, debe inventar, ser libre. Pero esta libertad que aparece con su praxis es la que lo designa como sospechoso: puede utilizarla para traicionar. Puede volverse Otro e introducir la serialidad en el grupo. (Este concepto de serialidad desearía precisarlo levemente: opuesta a la libertad del agente práctico, la serialidad implica la acción *en serie*; en ella, el agente práctico actúa, no libremente, sino como uno más de la *serie*.) Bien, en el momento en que se denuncia la libertad práctica como generadora de alteridad pasamos a una *intensificación del terror* y a una nueva figura: el *grupo institución*. Pero la tarea depuradora sigue reclamando (ya sea realizada por sub-grupos o por individuos comunes) la libertad práctica de aquellos que la realizan. De este modo, "el depurador se constituye como sospechoso y susceptible de ser depurado" (*CRD*, tomo II, p. 292). En este nivel nadie quiere ser depurador, nadie quiere actuar ni ser libre. Si la libertad es sospechosa por sí misma como introductora de alteridad, todos renegarán de ella. Por consiguiente, el grupo deberá estructurarse con mayor fortaleza. Aparece una nueva figura: la *autoridad*. Si nadie puede actuar, la libertad pertenecerá a uno solo: al *soberano*. Los demás, reducidos por completo a la inercia, no tendrán más que obedecer. Una vez aquí, es difícil saber si el grupo es el grupo del soberano o si el soberano es el soberano del grupo. (*Nota:* Tomemos una figura del grupo que –por desdicha– se ha dado en la Argentina. *El grupo de tareas*. Este grupo era pura *coseidad*. Actuaba bajo las órdenes de grupos superiores. Recibía órdenes que debía cumplir. A esta obediencia se le llamó –cuando los asesinos quisieron defenderse– *obediencia debida*. Al ser el *grupo de tareas* un grupo ubicado dentro de la pirámide militar, su centro de decisión no le pertenecía. Era un grupo-obediencia. Este grupo-obediencia es pura inercia. Una coseidad obediente. Al ser pura coseidad no puede ser señalado como grupo-responsable. Es un grupo-inocencia constituido *en exterioridad* por las órdenes que recibe. No obstante, la *obediencia debida* no elimina la libertad del agente práctico del grupo de tareas. Éste debe siempre operar la síntesis del campo práctico. Si le ordenan matar, él elegirá, libremente, el grado de crueldad con que lo hace y cómo lo hace. Si le ordenan torturar, él elegirá a cuantos voltios llevará su picana. Si le ordenan arrojar un cuerpo al río, él elegirá el lugar, el momento. La libertad del agente práctico que busca protegerse en la coseidad de la *obediencia debida* aparece por todas partes. Por consiguiente, ha actuado, y no podía ser de otro modo, *libremente*. Ha operado libremente la síntesis de su campo práctico: secuestrar, torturar, matar. En todas estas instancias, él ha decidido. Es, así, *culpable*. Es su libertad la que lo designa como culpable porque no hay *orden* que pueda cosificar *en totalidad* la libertad esencial y fundante del agente práctico.)

Repasemos estas cuestiones. La dialéctica del grupo es la del intento de ser para actuar unificadamente. Nos constituimos y cedemos nuestra libertad a partir del *juramento*. Todos nos sometemos a todos. El grupo es el *lugar* en que depositamos nuestra libertad. Esto nos hará menos libres pero más fuertes. El *grupo* es, entonces, el *ser*. Este *ser* no logra *ser* nunca porque quienes lo constituyen son hombres. La realidad humana, que es *nada*, que es, por consiguiente, *libertad*, *pro-yecto* (podemos, desde luego, poner: ec-sistencia), no puede enajenarse –es decir, renunciar a su fundante libertad– dentro de la *coseidad* del grupo. Tenemos aquí funcionando el concepto sartreano de *alienación*. De *imposible* alienación. Aunque la *CRD* es un libro sobre las formas de la alienación es, sobre todo, un libro sobre la praxis libre del agente práctico que no puede librarse de ella. Estoy condenado a ser libre, era la fórmula de *El ser y la nada*. Estoy condenado a la libertad de mi praxis, sería la de la *CRD*. (*Nota:* "Que no se vaya a concluir (escribe Sartre) que se está libre estando encadenado. La libertad es un desarrollo dialéctico completo y ya hemos visto cómo se enajena y se hunde o se deja robar por las trampas del Otro. Y cómo el simple 'constreñimiento por el cuerpo' basta para mutilarla. Pero verdad es que el esclavo mismo, en el peor momento de la opresión, y aunque sea para mejor obedecer a su amo, puede y debe operar la síntesis del campo práctico", *CRD*, tomo II, p. 271. Esta frase bien podría ser tenida como una síntesis de todo el pensamiento sartreano: un pensamiento de la libertad, de la alienación y de la recuperación de la libertad. O, al menos, de la irrecusable presencia de la libertad aun en el más hondo momento de la alienación. Así, la alienación es libertad que se extravía en lo práctico-inerte y luego se recupera o, aun en ese abismo de la coseidad, no puede sino realizar la "síntesis del campo práctico".) Porque mi praxis es siempre –más allá de toda alienación– libertad y fundamento de la alienación. La dialéctica del grupo lo demuestra. Lo demuestra el ejemplo del militante que va a hablar a una fábrica en nombre del *grupo*. Ese militante es un militante–función. El grupo le delega una función. Es la *orden* que tiene Hugo en *Las manos sucias*: matar a Hoederer, tres balazos en la barriga. El agente del grupo llega a la fábrica. ¿Es libre? Su libertad, aquí, es su voluntad de pertenecer al grupo. De no ser Otro del grupo. De no ser una *alteridad* del grupo. Su praxis libre se confunde con la praxis del grupo. Llega a la fábrica. ¿Qué sabe el grupo de él? Nada. Puede haberlo hecho seguir. Puede haber designado a Otro para controlarlo. Pero debiera, el grupo, establecer una cadena interminable de controles –de Otros– para que todos se controlen, dado que habría que controlar al controlador del militante a quien enviamos. Es decir, un Otro que vigile al militante-función, Otro que vigile al que vigila, Otro que vigile al que vigila al que vigila, etc. Por consiguiente, es imposible. El grupo queda en manos del agente práctico que envió. Este tiene una *función*. Su función es hacer lo que el grupo le ha dicho que haga. Empieza la asamblea fabril. El agente ejerce su praxis-función: dice lo que el grupo le dijo que dijera. Pero, salvo que sólo leyese un manifiesto del grupo, un texto escrito por el grupo, que sería, ese texto, la materialidad de su función, deberá hablar con sus palabras. Y aun en el caso del texto escrito: *nadie lee un texto como lo leería todo el grupo*. Aun ahí la libertad del agente práctico elegiría tonos, el *momento* en que leer el texto, pausas, acentuaciones. Leería como sólo él puede hacerlo. Pero este agente práctico que venimos siguiendo *no tiene texto*. Peor: tiene que hablar él. Como Hugo: tiene que matar él. La función es el grupo *en* el agente práctico. Pero el agente práctico está carcomido por su libertad. Empieza por escuchar lo que dicen *otros*. Otros de otros grupos. Se siente solo pero único. El grupo no está. Nadie lo controla. Él es él. Él intenta no ser él, ser sólo su *función.* Pero su función no le indica cómo hablar, cuándo, qué decir, cómo decirlo, con qué tono, con qué vehemencia, con qué temeridad o con qué vacilaciones, con qué certezas, con qué dudas. *Es libre*. Se da cuenta. No bien es libre se vuelve *otro* del grupo. Porque estamos en el grupo para ser lo mismo que el grupo. No bien me vuelvo *otro* que el grupo introduzco esta *otredad*, esta *alteridad*, esta *enajenación* en el grupo. Pero si introduzco una enajenación en el grupo es porque me volví *otro* del grupo y me volví *otro* del grupo porque experimenté otra vez, como *antes* de formar parte del grupo, mi libertad. Se trata, y prestemos mucha atención a esto, de una dialéctica entre el *ser* (que es el grupo) y la *nada* (que es la libertad del agente práctico). La *nada* erosiona constantemente al grupo. La *nada* es la libertad de cada uno de los agentes prácticos.

TODA IDENTIDAD CONSTITUIDA ES UNA IDENTIDAD-COSA

¿Qué sería la alienación en Sartre? La alienación es hacer de mi libertad una *cosa*, identificarla con un *juramento*, renegar de ella. Me alieno en el grupo. Hago de mi libertad una *coseidad* compartida. Todos nos alienamos. Somos más poderosos como grupo que se somete a la coseidad del juramento, que como praxis individual y aislada, aunque libre. Libre para qué. Buena pregunta: libre para *nada*. La libertad me condena a la soledad. Orestes, en *Las moscas*, dice algo así como mi libertad es una condena, *ha caído sobre mí*. Si, en *El ser y la nada*, el hombre, angustiado, buscaba escapar de su libertad y darse la consistencia del *ser*: ser algo, mozo de café, proxeneta, obrero, algo. (De aquí que Sartre lo definiera como *una pasión inútil*: la pasión de darse la solidez, la unicidad, la consistencia del Ser.) En la *CRD* busca enajenar su praxis libre en la coseidad del grupo. De este modo, el grupo está en constante amenaza. Qué lo amenaza. La *nada*. Es decir, la libertad de los agentes prácticos que lo componen. Los hombres depositan su libertad en el grupo. Pero la inalienable libertad de cada uno es un agujero en la facticidad de ese grupo. Un agujero en la facticidad del *juramento*. Un agujero en la facticidad del Ser.

Voy a jugarme en un ejemplo personal. Pero nos mostrará cómo funciona la dialéctica sartreana del grupo y su imposible *ser-cosa*. Ser-uno. Cierta vez escribí –tres o cuatro años después de los acontecimientos de diciembre de 2001– un texto en el que decía que las Asambleas habían muerto. Quise decir que habían muerto como efectivas fuentes de contra-poder. Como entidades spinocianas generadoras de potencia. Los asambleístas de Palermo Viejo se ofendieron. Son muy buena gente, ya estamos en paz, todo pasó. Analicemos el hecho. ¿Qué le sucede a la Asamblea cuando se le decreta la muerte en exterioridad? Ante todo, rechaza que sea Otro quien dic-

tamine que eso que los constituye ha muerto. ¿Qué los constituye? Pertenecer a la Asamblea. ¿Qué los hace pertenecer a la Asamblea? Que todos aceptan ser parte de la Asamblea. Esta es una decisión libre. Pero la decisión de todos de pertenecer a *una* Asamblea es un juramento. Dicho o no, explicitado o no, todos han dicho: juramos pertenecer a esta Asamblea y aceptar lo que todos, por medio de la Asamblea, decidamos. Es la dialéctica del grupo. ¿Cómo funcionó en Palermo Viejo ante la agresión en exterioridad que fue mi texto? La Asamblea produjo dos textos. Dos miembros del grupo-Asamblea tomaron la función de escribir dos respuestas. Eran *totalmente* distintas. Una era amistosa: me invitaba incluso a pasar la fiesta de Año Nuevo con la gente de la Asamblea. Decía, en rigor, lo siguiente: "Decís que estamos muertos porque no nos conocés. Conocenos y vas a ver que estamos vivos". Ahí, el agresor externo, que era yo, era incluso invitado a participar de la Asamblea-grupo. Y acaso, el agresor externo tenía la posibilidad de pasar a formar parte de ella. La otra respuesta era satírica, agresiva. No había posibilidad de diálogo. En las dos respuestas cada uno de los integrantes que había asumido la *función* de la respuesta había obrado a partir de su intransferible libertad. Se notaban los diferentes estilos, la relación pasada o presente de cada uno con el agresor en exterioridad, etc. La Asamblea no puede afectarse de inercia. Hablo ahora de las Asambleas en general. El fenómeno es formidable para analizar la dialéctica de la *CRD*. ¿Qué ocurría en las Asambleas? Los vecinos de un barrio iniciaban una praxis grupal. Esta praxis buscaba no tener una identidad. Buscaba ser una praxis que rechazara la agresividad de un Gobierno ciego y hasta brutal que tambaleaba. Luego buscó ser una praxis-permanencia. Cada uno iba a la Asamblea en busca de su identidad. Ser *algo más* que el vecino del barrio. Ser el *grupo* que forman los vecinos del barrio. Esa era la identidad que aceptaban, no otra. El grupo es, aquí, libre, está en formación. ¿Cuál fue el error de los grupos de izquierda? La izquierda llega a las Asambleas con una identidad *ya constituida*. Llegan con sus símbolos y sus consignas. Esta *identidad constituida* es una *identidad-cosa*. El grupo-constituido busca introducir la *coseidad* en la Asamblea. Busca constituir a la Asamblea en exterioridad. Busca que la Asamblea enajene su libertad en la identidad ya hecha del *grupo-cosa* que se presenta para "aparatear" la Asamblea. ¿Qué es "aparatear"? ¿Qué es un "aparato" sino una coseidad externa a la libertad asambleísta? De haber aparateado la izquierda a las Asambleas las habría sometido a la *inercia de lo ya-constituido*. Habría introducido en ellas la inercia de lo Otro. Termino aquí con el aporte argentino a la dialéctica sartreana. O también: el aporte sartreano a la dialéctica de las Asambleas.

EL PRINCIPIO METODOLÓGICO Y EL PRINCIPIO ANTROPOLÓGICO

Diría –y creo que interpreto adecuadamente a Sartre– que la tarea del grupo por *ser* es imposible. Ya vimos por qué. Pero el grupo no tiene por qué Ser. El grupo puede totalizar y destotalizar. El grupo puede ser una *nada* nunca constituida, siempre constituyéndose. Es cierto que no era eso lo que buscaba el grupo desde su constitución y la elección del *juramento* como *inercia* constitutiva. Pero deberá actuar bajo la constante amenaza de la libertad de sus agentes prácticos, que erosionan el *juramento* y el reposo en la unificación cosificadora. Hay una dialéctica constante entre *alienación* y *libertad*. Que, siempre, nos remitirá a la libertad como fundamento de la alienación. *A la nada como fundamento del ser*.

Sartre analiza finalmente el tema del Estado y el fenómeno de la burocracia. No puedo entrar en esto. Pero podemos leer el concepto "burocracia" desde las categorías que hemos ido explicitando. La burocracia es *piramidal*. El grupo burocrático es el del poder que cada uno tiene por sobre el que está debajo de él. Arriba de la pirámide y constituyéndola está el Estado. El grupo burocrático es *una pirámide de inercia*. Una Cosa-piramidal. También, por supuesto, padece el riesgo de ser erosionado por la libertad, por la inevitable función nihilizadora de cada uno de sus agentes prácticos. La efectividad de la burocracia será impedir esta posibilidad, conjurarla.

La *CRD* es una summa metodológica que busca funcionar en la abstracción teórica y no en lo histórico-concreto. Lo que Sartre ha conseguido hasta aquí –hasta el final de su obra, de este "primer tomo"– es explicitar "el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen el *medio formal* en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico" (*CRD*, tomo II, p. 376). Sartre, como dije, anunciaba un segundo tomo. Este culmina aquí. Aquí culmina la "experiencia dialéctica". "Y si se pregunta por qué está acabada (...) la experiencia fundamental en tanto que tal, contestaremos que el criterio evidente de su valor totalizador es su circularidad" (*CRD*, tomo II, p. 377). Hemos visto esta circularidad: la experiencia dialéctica parte de la praxis traslúcida del individuo, ésta se aliena en el terreno de la materialidad inorgánica y, en la medida en que esta exterioridad atraviesa con su fuerza alienante la interioridad, nos encontramos con los colectivos y las reuniones seriales en el campo práctico-inerte; el grupo se produce entonces "con la disolución más o menos profunda de los colectivos y en la unidad de una praxis común" (*CRD*, tomo II, p. 369), para irse desplazando hacia el campo de lo inerte hasta precipitarse nuevamente en él. El momento concreto de la experiencia consiste en reintegrar todos los momentos abstractos y hacerlos jugar conjuntamente en la comprensión de lo histórico. Lo fundamental era fundamentar la inteligibilidad dialéctica de estas estructuras. Cada nuevo momento estructural, en efecto, ha debido dar cuenta de su inteligibilidad y ser retrotraído al fundamento último del proceso. Porque: "El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual" (*CRD*, tomo I, p. 393). Ya Sartre, en el texto que antecede a la *CRD*, *Cuestiones de método*, había escrito: "El principio *metodológico* que hace que la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto al principio *antropológico* que define a la persona concreta por su materialidad" (*CRD*, tomo I, p. 37). Es un texto dirigido a las críticas de los marxistas, quienes tachaban a Sartre de individualista burgués, subjetivista, etc. La frase que fue dirigida a los no-marxistas y que sirvió, en gran medida, como justificación de la empresa de revisión crítica de la dialéctica fue célebre: es la que postulaba al marxismo como la única filosofía viva de la época porque aún no habían sido superadas las condiciones que le dieron origen. Sartre explicita su *Teoría del conocimiento* en un texto que me parece esencial transcribir: "Si la razón dialéctica existe, sólo puede ser –según el punto de vista ontológico– la totalización en curso, donde esta totalización ha tenido lugar, y –según el punto de vista epistemológico– la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento cuyos movimientos por principio sean totalizadores. Pero *como no se puede admitir que el conocimiento totalizador venga a la totalización ontológica como una nueva totalización de ésta*, es preciso que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización, o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma su retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso de conjunto" (*CRD*, tomo I, p. 195).

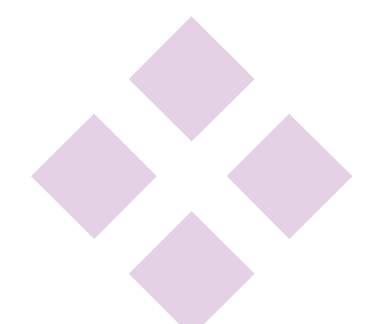
Terminamos aquí con la *Crítica de la razón dialéctica*. Ojalá podamos llamar otra vez la atención sobre este texto poderoso. Sé que hay pensadores como Eduardo Grüner, Horacio González o León Rozitchner, o Juan José Sebreli, quien, pese a algunos desvaríos políticos de hoy o los excesivos argumentos ad-hominen que deterioran su reciente embestida contra el posestructuralismo, que han leído este texto y abrevan en él. También sin duda lo conocen Raúl Cerdeiras y Edgardo Castro. Y mis disculpas si hay otros a quienes omití nombrar: sin duda, ha de haberlos. (*Nota:* creo que el célebre ensayo de Sebreli *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* abría con una cita de la *CRD*.) Pero la *CRD* fue sepultada por varias razones. Su afirmación del marxismo como única filosofía válida de nuestro tiempo le jugó en contra: el marxismo agonizaba o al menos estaba a las puertas de sus peores momentos. El cogito o la praxis individual como punto de partida fueron barridos por la fiebre estructuralista. André Gorz afirmaba que, en la *CRD*, el cogito estaba "ensanchado" y "encarnado" como nunca. Es cierto. Pero con sólo "estar", aunque estuviese "encarnado" y "ensanchado", el cogito fue la peste para los estructuralistas y aún estamos en eso. Habremos de preguntarnos si no logró más Sartre con su cogito "ensanchado" y "encarnado" que los héroes del "giro lingüístico" o los posmodernos encarnados en el segundo Heidegger.

LA NADA ES EL FUNDAMENTO DEL SER

Intentaré una última revisión de la empresa sartreana. Luego analizaré su célebre Prólogo a *Los condenados de la tierra*. Pero esta revisión es imprescindible. Ahí vamos: empezamos viendo qué significa expulsar las cosas de la conciencia. Porque de ahí venimos: del Sartre fenomenólogo. Esa expulsión nos descubría, de la conciencia, su absoluta libertad: la conciencia es traslúcida, pura actividad, absoluto no sustancial. Si existir es existir conscientemente, existir es existir libremente. Es una condición inalienable de lo humano. Ningún dato del mundo podría sojuzgar a esta conciencia pues ella es condición de develamiento de todo dato, de toda situación, de toda objetividad.

En *El ser y la nada* esta libertad aparece como la inevitable premisa de la acción. Libertad es, así, libertad de elegir. Lo que el para-sí elige es su ser. De este modo, Sartre llama *destino* a esta constante elección que el hombre hace de sí mismo. (*Nota:* Vimos cómo esto cambiaba en la *CRD*. El obrero encontraba su *destino* en la máquina.) Sólo si el hombre es libre puede ser responsable. En última instancia: es siempre él quien decide. Sartre postula, aquí, una de sus más discutidas fórmulas (luego la modificará): es el torturado, nunca el verdugo, quien cargará con la responsabilidad tremenda de decidir en qué momento el dolor se ha vuelto insoportable y hundirse así, libremente, en la inhumanidad. Esta libertad terrible es, por consiguiente, un exilio. Ha caído sobre mí, dice Orestes. (Estamos en plena fenomenología existencialista.) También es una pura contingencia. El hombre es libre por nada, porque se ha encontrado sin saber cómo en poder de esa libertad. Y para nada: no hay valores, todo está permitido, hay que inventar. El hombre debe asumir su radical contingencia, cargar con su libertad y hacer (inventar) su destino en cada instante. El hombre debe ser heroico.

Esta libertad –lo vimos– se conserva todavía en la *Crítica de la razón dialéctica*. Y no como un vestigio de viejas preferencias temáticas, sino en toda su potencia, siempre como fundamento último. Pero hay diferencias. (Las vimos y recomiendo reverlas.) Aquí, la libertad no se revela tanto en la libre elección que el hombre hace de sí mismo. Después de *El ser y la nada*, Sartre pone el cogito a trabajar. La libertad tendrá ahí su inalienable realidad: es la permanente posibilidad que tiene el hombre (aún en el más bajo nivel de esclavitud) de *operar la síntesis del campo práctico*. Sartre llama *soberanía* a esta posibilidad. Observemos la diferencia de la alienación en Marx: para Marx el trabajo del obrero se objetiva en la cosa y se le vuelve extraño, irrecuperable. En *El capital* el obrero es *libre* para llevar al mercado su única mercancía: su fuerza de trabajo. Ahí la vende. Su fuerza de trabajo se torna mercancía en el mercado y el capitalista compra esta mercancía. No hay una dialéctica en Marx por la cual el obrero explotado por el capitalista se des–aliena en el proceso del trabajo. Sí la hay en Sartre: aun en su más bajo nivel de esclavitud el hombre es *soberano*, el hombre opera la síntesis del campo práctico. De este modo, la empresa del grupo aparece tan absurda como la del para–sí: *el hombre no es reductible a su función*. El grupo quiere sofocar la libertad en la inercia del *juramento*. El para-sí quiere ser su ser siendo *algo*. El trabajo, en Sartre, le revela al para-sí de la mala fe (el que busca cosificarse) y al grupo del juramento, que el hombre es praxis, es invención y es libertad. La libertad es, en suma, la tragedia y la grandeza del hombre. Es su tragedia porque es lo que le impide darse el ser, la completud; es la que lo arrastra en esa persecución interminable y absurda en busca de la



coincidencia consigo mismo. Es su grandeza porque es eso que da peso y gravedad a sus decisiones, aquello por lo cual cada acto del hombre que viene a asumirla y a reivindicarla se convierte en un acto heroico. Finalmente, es la condición de todo humanismo. Tanto en *El ser y la nada* como en la *Crítica de la razón dialéctica* es por el surgimiento de la libertad que hay un "mundo" o una "historia". Así, *la libertad es el fundamento del ser*.

En la *CRD*, Sartre afirma que toda filosofía que considere que el hombre es Otro que él mismo se fundamenta en un odio al hombre. Se trata del rechazo de toda trascendencia; no sólo económica, materialista también. Luego rechazará la trascendencia de las estructuras. Durante el Mayo francés dirá: "Las estructuras no salen a la calle".

En las últimas páginas de la *CRD* refuta el economismo. ¿Significaba afirmar otra cosa que la historia es historia humana, hecha por los hombres? ¿Significaba otra cosa que el afán de dar cuenta de todas las luchas, las desdichas y sufrimientos de los agentes históricos? No habría de ser Sartre, el filósofo que intentó fundar una moral de la libertad, quien olvidara las luchas y los heroísmos de la historia. Nada de eso: la historia no es *solamente* un proceso inerte, los hombres no son *cosas* gobernadas por leyes de exterioridad. En la base de cada objetividad histórica *encontramos una serie infinita de empresas individuales*. Que nadie les quite la historia a los hombres.

Sabemos que el humanismo que habla del hombre se refiere siempre, deliberadamente o no, a un determinado hombre histórico. Así, el hombre es el griego o el alemán. Marx lo ha denunciado bien y Sartre retoma el argumento para desenmascarar al humanismo burgués. En parte hemos visto esto: el Hombre es "el burgués" y decir "los hombres son los reyes de la Creación" significa que son los burgueses, las clases dominantes quienes tienen este don. En la *CRD* puede leerse: "El humanismo burgués, como ideología serial, es violencia ideológica cristalizada" (*CRD*, tomo II, p. 370). Ahora bien, la afirmación "los hombre son los reyes de la Creación", ¿no se parace a la sartreana que define al hombre como *soberano*? (Ver: *CRD*, tomo II, p. 307). Piénsenlo. Creo que en Sartre la *soberanía* es la capacidad del hombre para operar la síntesis del campo práctico y se da en el proceso dialéctico del trabajo. No lo creo: estoy seguro y podemos estar seguros de que la *soberanía* sartreana nada tiene que ver con la pretensión del homo burgués "rey de la Creación".

El humanismo, en Sartre, implica afirmar que el hombre es inalienablemente libre y responsable. Que sin hombres no hay "mundo" ni "historia". La historia la hacen *todos* los hombres. Es absurdo decir que el nazismo no es un humanismo porque su racismo no le permite el acceso a la universalidad de la *humanitas*. Los nazis también hacen la historia. También operan libremente el campo práctico. Incluso Sartre ha dicho: el problema de cada uno es que *no sólo él* hace la historia, también la hace el Otro. El humanismo sartreano nos arroja a la historia y a su barro, título de este ya dilatado curso. Es en la calle donde nos encontraremos a nosotros mismos, como un hombre entre los hombres, una cosa entre las cosas. Escribió luego *Las palabras*. Rechazó el Premio Nobel. Y luego escribió *El idiota de la familia*: hay unidad entre una vida humana y la totalidad de la Historia. Entre individuo e historia hay identidad ontológica y reciprocidad metodológica. La identidad ontológica se da porque son los individuos quienes hacen la Historia (también, lo vimos, la Historia los hace a ellos) y la reciprocidad metodológica es consecuencia de la primera premisa. Se puede partir de Gustave Flaubert, llegar a la más absoluta de las totalizaciones históricas y regresar. Es el método progresivo-regresivo.

EL "PRÓLOGO" A FANON Y LA DESCENTRALIZACIÓN DEL SUJETO

A partir de 1966, año en que aparece *Las palabras y las cosas* de Foucault, la izquierda francesa trata de seguir siendo "izquierda" pero dejando de lado a Marx. No le faltaban razones: el bloque soviético caía, el stalinismo ideológico no había sido derrotado, los ideologemas soviéticos seguían siendo torpes, inasimilables, ya impresentables y con todo esto se caía algo que acaso no debió darse por "caído" pero así se decidió hacerlo: la filosofía de Marx. Es cierto que cada generación busca su originalidad creadora y los franceses de los sesenta estaban hartos de enmendar, emparchar, coser el edificio derruido del viejo marxismo. ¿Cómo salir de Marx, de la caída del bloque soviético, de la dialéctica y de toda la parafernalia de la dogmática marxista? ¿Cómo salir del cogito sartreano? ¿No latía ahí la sombra de Husserl? (*Nota:* Derrida había ajustado cuentas con Husserl en un texto publicado en 1964 y que sería recogido en *La escritura y la diferencia*, de 1967: *"Génesis y estructura" y la fenomenología*.)

Buscaron por el lado de Heidegger y Nietzsche. Salgamos de Marx, tomemos a Heidegger, a Nietzsche y llevémolos a la izquierda. Al cabo, Heidegger fue siempre un tenaz crítico del tecnocapitalismo. El sujeto cartesiano inauguraba la modernidad, se ponía como subjectum de todos los entes y se dedicaba a dominarlos. Esto –que Heidegger lanza ya en *Ser y Tiempo*– lo desarrolla en sus cursos sobre Nietzsche de mediados a fines de los treinta, lo radicaliza en su trabajada y rica noción de "evento" de casi comienzos de los cuarenta y en la *Carta sobre el humanismo* (1946, dedicada a su discípulo francés Jean Beaufret). Bien, agregándole algunos textos más (sobre todo *Identidad y diferencia*) tendríamos la base de conceptos suficientes para armar todo el pensamiento francés de Althusser, Foucault, Lacan, Deleuze (en menor medida), Derrida y los posmodernos. Se trata de filósofos de relevancia. Lo fundamental del intento franco-heideggeriano es herir a Narciso. Tomo la expresión del libro de Nelly Schnait: *Las heridas de Narciso*.

Se trataba de sacar al cogito de donde Descartes lo pusiera: en la centralidad. Lo hicieron. No puedo mostrar aquí cómo lo hizo cada uno de ellos, pero todos lo hicieron con talento. De hecho, el célebre análisis que Foucault hace de *Las meninas* de Velázquez (que veremos en la próxima clase) es ya un clásico de la genialidad filosófica. Hirieron de muerte a Narciso, salieron del sujeto, lo deconstruyeron, lo descentralizaron y unieron la *Carta sobre el humanismo* (con su célebre fórmula sobre el lenguaje como morada del Ser) con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. Lacan, desde aquí, lee a Freud y lo transforma en... Lacan. Todo bien. Todo hecho con gran talento. Pero ya en los sesenta Massota había dicho (y lo repetimos) que le placía el sujeto lacaniano, pero que lamentaba la carencia en él de un compromiso con la historia y la lucha de clases como tenía el sujeto sartreano. Ni hablar de la ausencia de historicidad a la que se llega en los derrideanos de las academias norteamericanas comandados por Paul De Man. (Que era antisemita como Heidegger había sido nazi, pero no quiero ocuparme en esto. No es necesario aquí. Sólo señalar que a los dos –a De Man y a Heidegger– Derrida los defendió sin mayor éxito.)

La cuestión es: ¿qué sujeto buscó descentrar la izquierda no marxista francesa? El sujeto cartesiano. Era el sujeto europeo. Ese sujeto (expresión del capitalismo de la técnica) debía ser descentrado. Era un sujeto metafísico. Era el más puro logocentrismo. O fonocentrismo, acentuará Derrida. Ese sujeto logocéntrico, fonocéntrico, iluminista, instrumental, machista, conquistador cargará con todas las culpas de la historia del Occidente capitalista hasta llegar a la máxima: Auschwitz.

Mi hipótesis es la siguiente: Sartre (a quien todos los "nuevos" quieren abandonar, a quien acusan de centralizar al sujeto, de mantener el cogito cartesiano, de embarrar al humanismo con la historia, de permanecer en el marxismo) fue quien más radicalmente mató al sujeto europeo. Lo hizo en "su" *Carta sobre el humanismo*. Que no es de 1946, como la de Heidegger, sino de 1961. La *Carta sobre el humanismo* de Sartre es el célebre Prólogo al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*. Sartre se pone *fuera* de la historia de Europa. Saca no al cogito sino a Europa de la centralidad. Pone al sujeto en las colonias, entre los argelinos rebeldes. Heidegger que –en su famoso curso de lógica de 1934– había dicho "los negros no tienen historia" no iba a ser quien sacara el sujeto de Europa y lo metiera entre argelinos. Tampoco sus discípulos. Deconstruyen al sujeto, matan al humanismo, claman por la diferencia, piden no olvidar el Ser y lo centralizan en esa "morada" en que Heidegger (con sus fórmulas entre sacras y zen) decía que estaba: el lenguaje. Pero todo esto no se corre de continente. Hay un Centro que permanece. El de siempre: Europa. Sartre, no. Sartre les habla a los europeos. Ya no somos el sujeto del razonamiento –les dice– somos el objeto. Europa es objeto. El sujeto no sólo se ha descentralizado. Se ha "periferizado". El sujeto mora en las colonias. En el lenguaje y en la praxis revolucionaria de los colonizados. Ahí está, ahora, el humanismo. Ahí, ahora, se escribe la "historia del hombre". Además, cuando Sartre habla de las calamidades del "humanismo capitalista" no habla de la "devastación de la tierra", de la transformación del mundo en "negocio", del "tiempo devenido rapidez". Su descripción del humanismo europeo tiene otro sabor, otro tono. Escuchemos: "Ustedes (les dice a sus coterráneos), tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre". Sigo: "Hay que afrontar un espectáculo inesperado: el 'strip-tease' de nuestro humanismo. Helo aquí desnudo y nada hermoso: no era sino una ideología mentirosa: la exquisita justificación del pillaje". Sigo: "El europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos". Más: "Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos". Y por fin: "Es el fin, como verán ustedes: Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y ahora somos sus objetos".

Tomemos una frase de Heidegger: "Esta Europa que en atroz ceguera... etc" (*Introducción a la metafísica*). Tomemos la que acabamos de citar de Sartre: "Europa hace agua por todas partes". ¿Quién des-centra al sujeto, Heidegger o Sartre? ¿Qué hace Heidegger? Busca (en la centralidad de Europa: Alemania) una relación planetaria nueva del hombre con la técnica. Al fracasar este intento (el nacionalsocialismo) lleva al Ser a su morada, el lenguaje, y deja al hombre la tarea del "pastor". Sartre, muy lejos de todo esto, traza su *Carta sobre el humanismo* (este texto de 1961) sacando al sujeto de Europa. Europa se ha hecho haciendo esclavos y monstruos. Los esclavos y los monstruos se rebelan y en esa rebelión, por medio de ella, se hacen hombres y sujetos de la historia. Europa, la esclavizadora, la del Terror de los paracaidistas en Argelia (que instruyeron a nuestros genocidas de 1976), ya no tiene el logos, ya no tiene el fonocentrismo, ya no tiene qué decir. *El sujeto está en otra territorialidad ontológica: la periferia*. (Volveremos sobre esto en las *Conclusiones* de nuestro trabajo.) Los esclavos y los monstruos de la Europa capitalista: ellos, ahora, tienen la palabra.

De esta forma, la importancia del negado, abominado Sartre reside hoy en postular un humanismo periférico al del poder, un humanismo que logra su centralidad en la praxis, que no queda preso del lenguaje sino que lo utiliza para la denuncia de la vejación ("esclavos y monstruos") y que no se propone sólo descentralizar al sujeto o deconstruirlo sino "acuchillarle las garras". Del modo que se pueda, claro.

el próximo domingo
CLASE N° 37
FOUCAULT